

İhsan Fazlıoğlu: "Nizam-i Âlem 'İnsan' demektir"

Anlayış Dergisi (Sayı 5), Ekim 2003

Hiç bir işaret, simge olarak bizatihi kendisini göstermez; belirli bir duruma, eyleme işaret eder. Her bir kavram da delalet ettiği nesneyi ortaya çıkarırken diğer tüm nesnelere örter. Tüm bunların nedeni ise işaret ve kavramlarla iş gören insanın nutkiyetidir [düşünen/konuşan bir canlı olmasıdır]. Bu gerekçeyle öncelikle kadim kültürümüzde kullanılan ve hala kullanılmaya devam eden 'nizam-i âlem' teribini oluşturan nizâm ile âlem terimlerini açıklamak; daha sonra da bu teribin delalet ettiği muhtevayı belirlemek gerekir.

Nazm sözlükte, incileri bir ipe dizmek anlamına gelir. Terim olarak ise, bir şeyi/şeyleri aklın gerektirdiği, zorunlu kıldığı başka bir şeye delalet edecek şekilde tertip etmek demektir. Âlem'in sözlük anlamı bir şeyin kendisiyle bilindiği şeydir. Terim olarak ise Tanrı'dan başka herşeydir; öyle şeyler ki onları bilmek Tanrı'nın var-olanlarda tecelli eden isimlerini ve sıfatlarını bilmeye götürür. Ancak nizam-i âlem teribinde kullanılan âlem, yalnızca Tanrı'nın tecelligahı olan maddî âlem anlamına gelmez. Aynı zamanda varlığı ilkece insanın nutkiyetinden kaynaklanan 'sosyal gerçeklik' [ictimaî âlem] anlamına gelir.

Öyle ise elimizde iki âlem ve iki nizam var. Birincisi maddî âlem ve bunun düzeni; ikincisi ise sosyal gerçeklik ve bunun düzeni. Maddî âlemin nizamı 'ilahî' bir içeriği sahip olmasına karşın insan aklının idrak edebileceği şekilde tertip edilmiştir; ve bir bütün olarak Tanrı'ya delâlet eder. Sosyal gerçeklik de köklerini insan nutkiyetinde bulduğundan akla uygundur; ve bir bütün olarak insana delâlet eder; başka bir deyişle bu anlamdaki nizam-i âlem bizatihi insandır. Dikkat edilmesi gereken noktanın bir defa daha vurgulanması gerekir ise her iki nizam-ı âlemde ortak olan özellik 'akla uygun' ve dolayısıyla insan tarafından 'idrak edilebilir' olmalarıdır. Başka bir deyişle maddî âlemin nizamına ilişkin 'kurallar' Tanrı tarafından konmuştur ve bizatihi maddî âleme içkindir. Ancak bu kurallar maddî âlem üzerinde tefekkür eden insan tarafından -nutkiyetteki ortaklık nedeniyle- tespit edilebilir, idrak edilebilir. Fakat bu idrak de en nihayetinde insanın nutkiyetinin, dolayısıyla değer dünyasının imkanlarıyla sınırlıdır ve anlamını değer dünyasından devşirir. Sosyal gerçeklik [ictimaî nizam] ise -şeklî olarak her ne kadar maddî dünyanın imkanlarıyla sınırlı olsa da- insan tarafından inşa edildiğinden, sürekliliği de insana bağlıdır. Başka bir deyişle sosyal gerçeklik insanın nutkiyetinin ve köklerini bu nutkiyette bulan değer dünyasının cisimleşmiş hali olduğundan maddî dünyayı da belirler, anlamlandırır.

Şimdiye kadar söylenenleri başka ifadelerle dile getirmeye çalışalım. Sosyal bir gerçeklik olarak ictimaî nizam anlamında bir âlem vardır ve bu âlem varlığını insanın eylemlerinde bulur. Yani insanın nutkiyetinden kaynaklanan eylemleri aile, devlet vb. şekillerde cisimleşerek, insanın dışında, maddî gerçeklik kazanır. Bu gerçeklik bazı ilkelere göre inşa edilir ve bu ilkelere göre yürürse 'nizam'ını korur; yürümez ise bozulur. Kısaca nizamın devam etmesi insanların eylemlerine bağlıdır. Çünkü nizam verili değildir; insan gayretiyle kurulur, elde edilir; dolayısıyla devamı da yine insanın gayretine bağlıdır. Bu açıdan nizamın tesisi ve devamı insanın imkanlarıyla sınırlıdır. Öte yandan bu âlemin varlığının insanın eylemlerine bağlı olması insanı özgür ve sorumlu bir varlık kılar. Çünkü insan nizam-i âlemi oluşturur; bu nizam içerisinde hayat sürer ve bu nizamın sürdürülebilmesi yine insanın eylemlerine bağlı kalır. Bundan dolayı tab'an medeni olan insanın toplum içerisinde kendisine en uygun işi üstlenerek yerine getirmesi kurulan nizamın devamı için elzemdir.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Sosyal gerçeklik olarak nizam-i âlem ne tür ilkelere göre inşa edilir? Her şeyden önce sosyal gerçekliğin inşasında insanın hayvaniyet [canlılık] yanı nutkiyetine bağlı olarak şekillenir. İnsanî eylemler ahlakî ilkelerini ise mensup olduğu dünya görüşünden [köklerini nutkiyette bulan dinlerden ve ideolojilerden] alır. Dolayısıyla bir sosyal düzen kendisine göre kurulduğu, maddî bir gerçeklik kazandığı dünya görüşünün ahlakî ilkelerine göre biçimlenir. Eylemler bu ilkelere dayanırsa nizam sürer, dayanmaz ise yıkılır. Din ile ideolojiler [dinleşmiş beşerî görüşler] insana hayatın anlamına ilişkin ve bütüne yönelik küllî kavramsal bir çanak verirler.

Selçuklu-Osmanlı çizgisinde seyreden kadim felsefe-bilim anlayışımızda bir siyasî ve ictimaî yapı olarak nizam-i âlem, insanın dışında, kendi başına var-olan bir yapı değildir; tersine beşerîdir. Bu yapının kendisine göre kurulduğu temel ilkeler kaynağını, dolayısıyla meşruiyetini belirli kişilerin ya da sınıfların gücünden değil, bizatihi haber-i sadıktan alır. Buna göre dinî (teolojik) bağlarını kaybeden bir nizam-i âlem anlayışı, zamanla ahlakî ilkelerini de kaybedeceğinden yeryüzünde nizamı tesis eden değil yokeden bir tavır kazanır; böyle bir tavır saadeti değil şekaveti hakim kılar. Bu çerçevede nizam-i âlemi

yalnızca 'cihan hakimiyeti' olarak anlamak doğru değildir. Çünkü amaç cihana eldeki kurallara uygun 'bilgi' ve 'adalet'e dayanan bir düzen kazandırmaktır. Bilgi ve adaletin hakim olduğu [nizam] bir âlemde ise insan saadeti yakalayacaktır. Çünkü mülk, 'küfr' üzere baki kalır; 'zûlm' üzere baki kalmaz; ancak her iki halde de temelinde bilginin olmadığı, seyirinde bilginin bulunmadığı aleme nizam uğramaz.

Öte yandan nizam-i âlem insanların eylemlerinin cisimleşmiş hali olduğundan, beşerî olduğundan eskir, değişir, başkalaşır, gelişir, yenilenir. Ancak nizamın metafizik ve ahlakî ilkeleri esas itibarıyla vahye dayandığından sabittir. Devlet bu nizamın devamı için, yine insanların kurduğu [mülk ü millet], ancak olmaz-ise-olmaz bir şarttır ve bizatihi hem insanın tabiatının medeni olmasından hem de dininin ya da dinleşmiş ideolojinin içeriğinden kaynaklanır [din ü devlet]. Bu anlamda tarihte nizam-i âlem, 'devletin birliği' olarak da anlaşılmıştır.

Selçuklu-Osmanlı çizgisinde nizam-i âlemin sahil bir şekilde kurulması ve sürdürülmesi, düşünürler [hukema], bilginler [ulema] ve ariflerin [urefa] vazifelerini yerine getirmesiyle mümkündür. Çünkü müslüman bir insanın içerisinde yaşadığı nizam-i âlemin ilkeleri 'Kitab ile Sünnet'le verilmiş; sürdürülmesi ise hukukla sağlanmıştır. Öte yandan bilgi ve adalet dayanan bir düzen ancak bu üçlünün gayretleriyle mümkündür. Elbette bir bütün olarak nizamın ahvali ile bu nizamı kuran ve sürdüren insanların ahvali arasında karşılıklı bağlar vardır. Çünkü nizamdaki değişiklikler insana, insandaki değişiklikler de nizama tesir ederek değişime ve hatta dönüşüme neden olabilirler. Nitekim Akhisarlı Hasan Kâfi'nin işaret ettiği üzere nizam-i âlemin dört unsuru vardır: Yöneticiler, bilginler, çiftçiler ve tüccarlar. Bu dört unsurun varlığı şart olduğu gibi aralarında bir uyum olması da sağlıklı iş görmeleri açısından elzemdir. Uyum hiç şüphesiz her bir unsurun kendilerini aşan, nizamın dayandığı ahlakî ilkelere uymasıyla sağlanır.

Kadim kültürümüzde yalnızca maddî alem üzerinde sosyal bir gerçeklik olarak ictimâî bir nizam kurmak yeterli değildir; bizatihi ilahî nizama uygun yaşamak da önemlidir. İlahî nizam büyük alemde [makro kosmos] sunnetullah [tabiat], küçük alem olan insanda [mikro kosmos] da fitrat [tab'] olarak tecessüm etmiştir. Böyle bir ilke hem çevreyi, doğayı tahrip etmeyi hem de insanın fıtratını tahrip etmeyi engeller. Bu açıdan nizam-i âlem için yalnızca 'bilmek' yetmez, 'eylemek' de gerekir. Çünkü 'eylemek' hem bir bilgi kaynağıdır [dolayısıyla bilmeyi artırır] hem de bir bilme tarzıdır. Başka bir deyişle yalnızca eyleyenler bilirler; bilenler de eylemler.

İhsan Fazlıoğlu: "Yeni bir medeniyet, yeni bir teo-ontoloji"

Anlayış Dergisi
(Sayı 32)
Şubat 2006

Tüm köken soruları gibi, medeniyet'in hem tarihî bir olay olarak nasıl oluştuğunun hem de felsefî bir kavram olarak nasıl doğduğunun, vakıya ve tarihe mutabık bir biçimde tespit edilmesi imkansız derecede zordur; dolayısıyla bu konulardaki bütün yanıtlar, tanımlamalar, min-vech yorum düzeyinde kalmaya mahkumdur. Bu kabule karşın, yaklaşık değer cinsinden min-vech yanıt vermeler mümkündür, hatta olup biteni anlamak için zorunludur.

Sanayî devrimi öncesi Batı Avrupa zihniyetinde medeniyet, ulaşılmak istenen, gelecekte olması-gereken, kısaca amaç açısından tanımlanan ahlakî ve fikrî değer, hatta seviye biçiminde anlaşılıştır. Aydınlanma filozoflarının derinlemesine işlediği bu anlayış, sanayî devrimi sonrasında, ekonomi-politiğin gelişimine koşut olarak, iktisadî içeriği zenginleşerek hakim olmak ile bu hakimiyeti sürdürülebilir kılmak ideolojisine dönüşmüştür. Özündeki amacı tahakküm etmek olan bu ideoloji, sömürgeci kapitalizm, dönüşümü hem fikrî/entelektüel hem de hayat/yaşama açısından talep eder; bu nedenle de kendi dışındakileri, en-ileri sömürgeci kapitalist ülke örneğine uygun olarak dönüştürmeyi amaçlar: Çağdaşlaşma. Çağdaşlaşma, başka bir deyişle, sisteme uygun dönüştürülme, bütün bir maddî, manevî ve fikrî sahaları kapsar ve eğitim-öğretim ile üretim-tüketim yoluyla sağlanır.

Her beşerî eylem gibi medeniyet de, maddî(coğrafya, iklim, su, vb.), manevî(ferdî/ahlakî, ictimaî/dinî, siyasî/iktisadî, vb.) ve fikrî(varlık, nizam/düzen, illiyet, ölçme, vb.) şartların beraberce tahakkuk ettiği mekandaki(şehir) hayat ilişkilerinde varlığa gelir. Bu nedenle medeniyetin tarihî vakıa olarak inşası çizgisel değil, çapraz-karmaşık ilişkilerin sonucudur. Bu temel yapıya karşın, hayat ilişkilerinin oluşturduğu küre'ye bütünlüğünü veren, bu küre içerisinde yaşayan insanın tüm maddî, manevî ve fikrî yapıp etmelerini anlamlı kılan nedir? Başka bir deyişle medeniyet'in metafizik tanımı mümkün müdür?

Metafizik çerçevede medeniyet: İlk-ilke, Evren ve İnsan ile aralarındaki ilişkiler hakkında sorulan sorulara verilen yanıtların cisimleşmiş halidir. Örnek olarak, bir tapınak, ilk-ilke ile insan arasındaki bir soru-yanıt ilişkisinin cisimleşmesidir. Bu soru-yanıt sürecinin farklılığı tapınağı, camii, kilise veya budist mabed kılar. İnsanın içerisinde yaşadığı hayat küresine bütünlüğünü veren, küreyi anlamlı kılan bu soru-yanıt sürecinin içeriğidir. Hiç şüphesiz soru soran, yanıt veren, hem sorulan soruları hem de verilen yanıtları cisimleştiren insanın kendisidir. Ancak dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, söz konusu insanın bizatihi kendisinin de bu soru-yanıt sürecinin ürünü olduğudur. Başka bir deyişle, insan kendisini soru-yanıt sürecinde dönüştürür; cisimlenen ilişkilerin doğasına uygun bir içerik kazandırır. Öyleyse tam da bu noktada şu soru sorulabilir: İnsanı dahi dönüştüren bu soru-yanıt sürecinde, hem medeniyetler hem de aynı medeniyet içerisindeki alt-kültür öbekleri arasındaki ayrımı veren en temel belirleyici nedir?

Bu sorunun yanıtı: teo-ontoloji'dir. Başka bir deyişle İlk-ilke kabulü ile bu kabule uygun bir Evren tasavvurunun inşasıdır. Theo-onta-logos terkinde, Theo, İlk-

ilkeye; onta, varolanlar anlamında Evren'e; logos ise insana delalet eder. Bu terkipte İlk-ilke kabulü Evren tasavvurunu, her ikisi beraberce insan anlayışını belirlerler. Köken(originator), üretici(productor) veya yaratıcı(creator) biçiminde tanımlanması, İlk-ilke'nin yalnızca zatını, evsafını ve efalini tayin etmekle kalmaz, Evren ve insan ile ilişkisini de belirler. Tüm soru-yanıt süreci insan için olduğundan, İlk-ilke de esas itibariyle insan içindir. Bu nedenle, İlk-ilke'nin tanımı ve Evren ile ilişkisi, hem insanın mebd(çıkış) ve mead(dönüş) tasavvurlarının hem de bu iki sınır arasında(dünya), niçin ve nasıl yaşayacağını içerdiğini verir. Başka bir deyişle, insanın bulunduğu aranın, onun yer'i(Yeryüzü) haline gelmesi, ev'i olması bu soru-yanıt süreciyle mümkündür. Hemen işaret edelim ki, İlk-ilke'nin olumsuzlanması denklemdeki yerine bir halel getirmez; yalnızca fonksiyonunun muhtevasını değiştirir.

Başka türlü bir dile getirilişle, teo-ontoloji, teolojik, kozmolojik ve antropolojik tamlık ve tutarlılığı olan asıl'dan unsur'a anlamlı yekpare bir bakış'ın inşa edilmesidir. İnsan, bu bakışın içerisinde hayatı anlamlı bir bütün olarak yaşar; bakışını maddî, manevî ve fikrî yapılarıyla katıp karıştırır; ortaya çıkan terkip, insanın içerisinde ihsasını, vicdanını ve idrakini barındırdığı evi'dir. Bu nedenle, teoloji, kozmoloji, antropoloji, vb. tüm yapılar, insan'ın anlamına ve yerine ilişkin soruları yanıtlamak için üretilmişlerdir; öyle ki, ahlakî ve ictimaî hayat bile bu anlama ve yere ilişkin üretilen yanıtların bütünlüğüne ve birliğine bağlıdır.

Kısaca özetlenen bu tespit açısından tarihe bakıldığında yalnızca medeniyetlerin değil kültürlerin bile sahip oldukları teo-ontolojiler açısından farklılaştıkları görülür. Değişik yapılara ilişkin farklıların kaynağı da köklerini teo-ontolojik ayırmda bulur; çünkü medeniyetleri hem dünya görüşü(anlam-değer dünyası) hem de dünya tasavvuru(resim dünyası) açısından ayırştıran, bu iki yapının zemininde bulunan teo-ontolojik farklılaşmadır.

Şimdiye değin yapılan kavramsal analiz/tahlilin fizibilitesi için tarihe gidildiğinde denilenleri doğrulayacak bir manzarayla karşılaşılır. Mezopotamya, Eski Mısır, Yahudî, Eskiçağ Ege, Hristiyan, İslam, Yeniçağ Batı Avrupa, hatta Hind ve Çin, vb... kültür ve medeniyetlerini birbirinden ayıran, bu yapıların doğa ile, insan ile, vb... ilişki kurma tarz ve tavırları değil, bu tarz ve tavırların da zeminde bulunan ve onlara içeriklerini veren, sahip oldukları teo-ontolojileridir. Gazalî'nin meşşâî felsefe eleştirisindeki en önemli üç maddeye bakıldığında bile, teo-ontolojik tasavvurun medeniyetler arasındaki ayırmda ne kadar hayatî bir yer edindiği görülecektir. Teo-ontolojik çerçeveler yalnızca büyük medeniyet ve kültür öbeklerini birbirinden ayırmakla kalmaz, aynı medeniyet havzasındaki alt-medeniyet ve kültürler arasında farklılaşmalara dahi neden olabilir. Bunun en güzel örneği, İslam medeniyeti'nin bir alt-üyesi olan Osmanlı ile Safevî kültürleridir. Özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısında, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile Konya'da başlayan, Davud Kayserî ve Mehmed Fenarî ile Bursa'da biçimlenen, Vahdet-i vücud adlı yeni teo-ontoloji, Osmanlı kültürüne farklı bir medenî perspektif kazandırabilmiştir. Benzer şekilde, bu yeni teo-ontoloji'nin içerisine Safevîler ilahî-seçilmiş-kosmik-aile olarak Hz. Ali ve evladını yerleştirerek dönüşüme uğratmış, ayrıntılarda daha farklı bir medenî perspektif inşa etmişlerdir.

Benzer özellik Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni medeniyet'te de gözlemlenebilir. Herşeyden önce Protestan teo-ontoloji, Katolik teo-ontoloji'yi, özellikle Thomas Aquinas'ın inşa ettiği çerçeveyi tasfiye etti; bu da farklı bir süreci başlattı. Bundan daha önemlisi, çerçevesini Newton'un çizdiği İngiliz teo-ontolojisi ile çerçevesini Leibniz'in çizdiği Alman teo-ontolojisi arasındaki temel farklar, aynı medeniyet havzası içerisinde iki önemli alt-medenî perspektif yarattı. Kant'ın bütün arabulucu

terkibine karşın, Goethe, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Heidegger gibi filozofların elinde gelişen bu yeni teo-ontoloji ile Anglo-American teo-ontolojisi iki Dünya Savaşı'na neden oldu. Bu iki farklı teo-ontolojinin ürettiği Evren/doğa ile insan anlayışları bile son derece farklıdır. Alman aklının matematiksel karakteri, tarihi bir bilim olarak inşa etmesi, görelilik ve kuvantum gibi teorileri kurması, yıkıcı siyasî anlayışlar geliştirmesi, fenomenal yanında numenal olanı önemsemesi hep bu teo-ontoloji ile ilgilidir. Benzer biçimde Anglo-Amerikalıların geliştirdiği mekanik karakterli pozitif doğa bilimi, fenomenal olana bağlılığı, evrim teorisi, farklı sömürücü siyasî yaklaşımları ile yıkıcı techno-science'ı yine zeminde yer alan teo-ontoloji'yle bağlantılıdır. Batı Avrupa'nın ilk merkezî devleti olmasına karşın Fransa'nın sanayî devriminden sonra eğreti, ara-millet haline gelmesinin en önemli nedeni de, İngilizler ile Almanların temsil ettiği iki farklı teo-ontoloji'den birini nihaî olarak tercih etmemesi, edememesidir. Bu durum, Fransa'yı mütereddid, bir oraya bir buraya yalpalayan bir edebî eğlence kültürü haline getirmiştir. Laiklik bu anlamda teo-ontolojik tereddüttür. Bir kültürün teo-ontolojik tereddüdü, zaman içerisinde medenî hasletlerini yok eder; onu iki arada bir derede ara-bir-kültür kılar.

Yukarıda yapılan kavramsal tahlil ile bunun tarihî fizibilitesi, teo-ontoloji'nin medeniyetlerin inşasında ne kadar merkezî bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, medeniyetlerin tüm çapraz-karmaşık ilişki yumağına karşın bu yumağa bütünlüğünü ve anlamını veren farklı teo-ontolojilerdir. Elbette böyle bir çapraz-karmaşık ağın içerisinde ilişki oklarının yönlerinin kesin bir biçimde tespit edilmesi her zaman mümkün değildir. Demek istenilen, bütünlüğü sağlayan ve anlamı veren yapının teo-ontolojilerin olduğudur. Teo-ontolojik bakış ile bu bakışa göre inşa edilmiş diğer bütün yapılar, insanın mebd ve mead arasındaki maddî korkusu ile manevî ürpertisini, maddî beklentisi ile manevî ümidini, kısaca insan olmanın anlamını, yukarıda dile getirilen soru-yanıt süreci içerisinde temsil ederler. Medeniyet, bu nedenle, belirli bir teo-ontoloji etrafında kenetlenen bir insan topluluğunun, bu teo-ontoloji içerisinde anlam kazanan kendi gayesini gerçekleştirmek için yola çıkması ve bunu gerçekleştirmesidir. İşte yine bu nedenle, her medeniyetin bir niyet'i vardır; ve bu niyet o medeniyetin özü, ilkesi olan teo-ontolojisi tarafından tayin edilir. Diğer bütün yapılar bu özün, ilkenin etrafında cisimleşir, şekillenir. Öyleyse, her yeni medeniyet yeni bir teo-ontoloji'dir; her yeni teo-ontoloji de yeni bir medeniyet'tir. Bu çıkarımın sonucu ise şudur: Teo-ontolojisi olmayan bir kültür medeniyet seviyesine eremez, erişemez.

İhsan Fazlıoğlu: "Bir gelecek idraki olarak tarih"

Anlayış Dergisi

(Sayı 70)

Nisan 2009

Şöyle bir istiare-i temsiliye'de bulunalım: Bir arkadaşımızın hasta olduğunu düşünelim; etrafında bekleyen yakınları ve dostları hastalığın teşhisi için değişik görüşler ileri sürerken, aralarında bulunan, güngörmüş, benzer olaylar hakkındaki teşhislerinde bazen isabet ettiği bilinen ve topluluk nezdinde belirli bir saygınlığa sahip yaşlıca bir kişi (kadın ya da erkek), tıbbî terimleri de içeren bir betimlemede ve sonucunda da bir yargıda bulunsa; kısaca hem hastalığı teşhis etse hem de bu teşhise uygun bir tedavi önerse... Halk arasında, eğitime (talim) değil yalnızca günlük deneyime bağlı olduğundan kocakarı teşhisi ve tedavisi denilen bu süreç tamamlandığı sırada, tam o anda, içeriye tıp eğitimi almış, mesleğinde tecrübe sahibi bir tabip girse; topluluk içinden biri kalkıp bir önceki kocakarı teşhisini özetleyerek tabibe "Ne dersiniz?" diye sorsa, tabip nasıl davranmalıdır? Hiç şüphesiz önünde duran hastanın hastalığını teşhis etmek, kısaca olgu ya da olayla bizzat muhatap olmak ile kocakarının teşhisi üzerinde konuşmak arasında alacağı tavır, tabibin şahsiyetini, mesleğine ilişkin mensubiyetini, her şeyden önce de tıbbî ehliyetini gösterecektir. Bir olgu ve olay üzerinde yapılan bir yorumu incelemek, tartışmak ile bizatihi o olgu ve olayla muhatap olmak arasında, en azından, bir metni aracılı ya da aracısız okumak, Tanrı'ya doğrudan dua etmek ile bir rahibi vesile kılmak kadar fark vardır.

Bu istiare-i temsiliye, Türkiye'de tarihimiz hakkında, son günlerde, günlük gazetelerde yapılan bazı yorumlar üzerine "ne düşündüğümü" öğrenmek için elektronik posta gönderen dostlarımın isteklerini temsil etmek üzere tasarlandı. Başkalarının yanıtlarını tespit etmekle uğraşırken kendi doğrularını ortaya koyamayan insanların tavrına benzetilebilecek bu istek, aynı zamanda kendini başkalarına karşı konumlandırarak tanımlama uğraşısının bir sonucudur ve cedelî (diyalektik) bir yönleme dayanır. Burada kullanıldığı anlamıyla cedel, bir olgu ve olay hakkında öğrenirken ya da düşünürken, doğrudan o olgu ve olayın kendisine yönelmekten çok, o olgu ve olay hakkında başkalarının ne dediğini eleştirerek bir fikir sahibi olma uğraşısıdır. Bu tür insanlar, kendilerine bir şey hakkında soru sorulduğunda, şey'in kendisinden çok, o şey hakkında başkalarının söylediklerini öne çıkarır ya da eleştirirler. Bu yöntemin, genç yaşta, öğrenirken ve öğretirken yararlı olduğunu dile getiren İbn Sina, ekler: Belirli bir yaştan sonra bu tür bir öğrenme tarzı, şey hakkında hakikati (burhan) değil, başkalarının o şey hakkında ne düşündüğünü ya da ne düşünmediğini verir; bu nedenle yalnızca zaman kaybıdır. Durum buysa şu soruyu sorabiliriz: Niçin bu tür bir duruma düşülmektedir? Bu çerçevede, bu soruya verilen aşağıdaki yanıtlar, elektronik posta gönderen dostlarımla bir tür açık bir sohbet olarak düşünülebilir.

Her şeyden önce şunu vurgulamakta yarar var: "Malumatın yanlış olduğu yerde yorum üzerinde konuşmak, abesle iştigaldir". Öte yandan söz kadar sözün sahibi de önemlidir; bu nedenle, İblis'in "Tanrı Bir'dir" deyişi bile ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu tür bir bakış, daha baştan bir tür niyet okuması olarak görülebilir. Ancak, günlük hayatta yalnızca şeyin hakikatine ilişkin bilgi sahibi olmak yanında bu bilginin davranışını, başka bir deyişle, siyasetini de edinmek; bir tür, davranışta firâset sahibi olmak gerekir. Firâset, bir terim olarak, bir kişinin dış görünüşüne, davranışlarına (zâhirine) bakarak, iç görünüşünü (bâtınını) zan yoluyla bilmek anlamına gelir. Elbette, zan, kesin (yakın) bilginin bir alt türü olmakla birlikte, başkasını belirlemez (ilzam), ancak kişiyi davranışlarında ayık tutar, hakikati koruyan siyaset sahibi kılar.

Öte yandan, konumuz çerçevesinde, bir şey'in hakikati yoksa, sureti olmaz; sureti olmayan bir şeyin de bilgisi (ilmi) bulunmaz; kısaca, mahsus olmayan makul hale gelmez; makul hale gelmeyen de bilgisi ortaya çıkmaz. Bu nedenledir ki, Tanrı'nın, Ruh'un ve Aklın ilminden değil, marifetinden bahsedilir; çünkü mahiyetleri bilinmez, çünkü suretleri yoktur; çünkü mahsus değildirler. Bu çıkarımın sonucu şudur: Türkiye'de, tarihimiz mahsus olmadığından, makul değildir; makul olmadığından da bilgisi yoktur; ya mitolojik bir söylentidir; ya psikolojik bir avuntudur; ya da akademik bir gevezeliktir; ama her halükârda idrak değildir; eğitim (terbiye) ve öğretimin (talim) ve erdemimizin (edeb) içine yedirilmiş, eritilmiş bir halde bulunmadığından da davranış haline gelmemiştir. Bu nedenledir ki, idrak ve davranış haline gelmediğinden, Türkler kendi tarihi içinde

değil başkalarının tarihleri içinde yaşamaktadırlar. Bu durumu en güzel, aynı kültür ve tarihe ait, herkesin bilmesi gereken bir konudan konuştuğunuzda bile yanınızdakinin, sanki yabancı bir kültürün tarihinden bahsediyormuşçasına, "Yazın da öğrenelim!" deyişi özetler. Kendisi hakkında bir idraki bulunmayan kişi, ne kendisine ne de tarihine saygı duyar; başka milletlerin kültür ve tarihlerinde yanaşma, sığıntı olarak yaşar.

Yenilmiş, yok edilmiş üç-beş Kızılderilinin Türk olduğunu kanıtlamak için uğraşanların, Selçuklu-Osmanlı çizgisi için tereddütsüz "Türk değiller; ya Fars ya da Bizans'tırlar" deyişleri, yalnızca cehaletle, hatta gafletle açıklanamaz; tersine kendinden derin bir kaçışın ve ihanetin sonucudur. Çünkü gaflet, tenbihle; cehalet, talimle giderilebilir; ama ihanetin ilacı yoktur; hele sözde-aydın ihanetinin. Bu nedenle, Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan insanlar arasında, genelde İslam medeniyeti özelde de bu çizginin, doğal ama önemli bir devamı Selçuklu-Osmanlı (Oğuz) tarihi hakkında ileri-geri konuşanlara (bilimsel açıdan eleştirenler değil!), ön-yargıda bulunanlara (bilimsel yargıda bulunanlar değil!) yanıt yetiştirmek kanımca doğru bir davranış değildir. Bu tür kişilerin yaşlılarıyla hiç uğraşmamak, gençlerine de yanaşması oldukları kültürlerin, tarihlerin Efendileri'nin kaleme aldığı kitapları salık vermek yeterlidir.

Şimdiye değin özetlediklerimizde, tespit açısından, Türkiye'de farklı ideolojik öbekler arasında mahiyet farkının bulunmadığını da vurgulamakta yarar var. Çünkü tarihî mensubiyetlerini yalnızca mitolojik ve psikolojik saiklerle sürdürenler, savunmacılar, neyi muhafaza ettiğini bilmeyen, idrak etmeyen, muhafazakarlardır. Bu tür kişilerin en bâriz vasfı, belirli bir yönteme göre belgelere dayalı yapılmış bilimsel eleştiri ve yargılara bile tahammül edememeleridir; çünkü ne dogma ne de duygu eleştiri kaldırır; çünkü eleştiri ancak idrakin işidir.

Tarih, bir gelecek idradidir; bir milletin gelecek idrakine aktarılan geçmişi o milletin tarihi olur. Bu nedenledir ki, Türkiye'de siyasal harekete dönüştürülen, sosyolojik aidiyetler, ciddi bir kültürel/tarihî bakış açısına (perspektife), gelecek idrakine sahip ol(a)madıklarından, politik alanda kısa süreli başarılı olsalar da, milletin önünü açan bir ufuk sunamamakta, milletin tarihi de siyasî çıkar öbekleri arasında simgesel şiddetin bir aracı haline gelmektedir.

İhsan Fazlıoğlu: "Modern bilim: Sahih bir itikad arayışı"

Anlayış Dergisi (Sayı 18)
Aralık 2004

Türkiye'de lise eğitimi almış hemen hemen her kişi 'Kopernik Devrimi' ifadesini duymuştur. Özelde astronomi genelde bilim için bir dönüm noktası olduğu kabul edilen böyle 'sade' bir tamlamanın bile insanların 'hayat'larını kurduğu kavram-örgüleri ile ne kadar ilişkili olduğu, ifadenin okumuşlar nezdinde çağrıştığı muhtevayı tasavvur ederek tespit edilebilir. Denebilir ki, her Türk okumuşu bu ifadenin modern dünyayı ima ettiğini, "herşeyin bununla başladığını ama asla bitmediğini...." düşünür. Öyleyse bu ifadeye biraz daha yakından bakmayı deneyelim. Eğer devrim mevcut olandan tamamen farklı bir tasavvur getiren, eskiyi tarumar edip değiştiren, sonra'da inşa ettiği önce'de bulunmayan bir 'şey' ise ilk sorumuz şu olmalıdır: Kopernik, astronomi'de ne tür bir devrim yapmıştır? 1957'den bu yana sürdürülen araştırmalar göstermiştir ki, Kopernik astronomisi 'teknik' anlamda 'yeni' hiç bir şey getirmemiştir. Kopernik astronomisinin içerdiği tüm modeller, Mueyyeddin Urdî, Nasiruddin Tusî, Kutbuddin Şirazî ve İbn Şatır olmak üzere, Merağa matematik-astronomi okulunun geliştirdiği modellerdir. Nitekim, Kopernik etrafında örülen 'efsane'yi ilmî çalışmalarında resmeden Otto Neugebauer ile ömrünü bu konuya hasreden arkadaşı Noel Swerdlow, Kopernik'i "Merağa okulunun en büyük takipçisi" olarak adlandırmışlardır. Öte yandan Kopernik astronomisinin teknik matematik içeriği, bırakınız İslam dünyasındaki astronomiyi, Batlamyus astronomisine oranla bile 'geri'dir. Alexander Koyré'nin, "Kopernik astronomisinin ihtişamı 'equant' sorununu ortadan kaldırmasıdır" iddiasına gelince Neugebauer bu 'kaldırma'yı 'kuvvetlendirme' fiiliyle değiştirmiştir.

Bu çalışmalardan sonra, yukarıdaki çıkarımlara şöyle bir yanıt verilmiştir: Kopernik astronomi'de değil kosmoloji'de devrim yapmıştır. Bu devrimden kasıt da Güneş'i merkeze almasıdır. Astronomi tarihine ilişkin basit bir donanımı olan her kişi şunları bilebilir: Yermerkezli matematiksel bir modelde, Güneş'e ilişkin bir vektörü Yer'e çevirmek, basitçe söylenirse Güneşmerkezli modeli verir. İkincisi tarihteki tüm birinci sınıf astronomlar küresel bir evren sisteminde matematiksel açıdan herhangi bir noktanın merkez olarak alınabileceğini kabul eder. Üçüncüsü, Aristarkhos'dan (M.Ö. III. Yüzyıl) itibaren pek çok astronom Güneş'i merkez olarak almıştır. Birunî'nin verdiği bilgilere göre bazı müslüman astronomlar yalnızca benimsemekle kalmamış, bu kabule uygun başta usturlap olmak üzere pek çok astronomi aleti de yapmıştır. Tüm bunlardan daha önemli olarak, Güneşin merkeze alınması, "Evrensel Çekim Yasası" bilinmiyorsa bilimsel değil felsefî, hatta itikadî bir kabuldür.

Şimdiye kadar ortaya konulan çıkarım doğru ise şu soruyu sormak hakkımızdır: Öyleyse 'Kopernik Devrimi' hala var mıdır? Kanımca vardır ve zaten tarihte, Kopernik'in eylemine 'devrim' denmesi, birazdan açıklayacağımız özelliğe dayanır/'idi'. Nedir öyleyse bu eylemi devrim yapan özellik? Bu soruya yanıt vermeden önce, bir kavramı, 'Kilise' kavramını açıklamak zorundayız.

Bilindiği üzere, Avrupa felsefe-bilim tarihinde 'Kilise' yalnızca bir kurumun adı değildir. Kilise, kısaca denirse, Tanrı'ya, Evren'e, Doğa'ya, İnsan'a kısaca 'herşeye' arkasından bakılan bir prizma'nın bir Sistem'in adıdır. Bu sistem

binlerce yıl boyunca oluşturulmuş kolektif bir akıl, bu aklın kullanımından ortaya çıkan kolektif bir yöntem ve bu yöntemim ürettiği bilgiyi denetleyen kolektif bir ölçüttür. Her kişi, neye ait olursa olsun, ne tür olursa olsun ve ne amaçla olursa olsun her türlü bilgiyi bu kolektif aklı kullanarak, bu kolektif yöntem içerisinde ve bu kolektif ölçütle değerlendirerek, kısaca bu kolektif sistemin süzgecinden geçirerek elde etmek zorundadır.

İşte, kendisi de sistemin bir 'görevli'si olan Kopernik'in eylemini devrim yapan, 1543'de yayımlanan De revolutionibus orbium coelestium adlı eseriyle 'Sistem'in akli, yöntemi ve ölçütü dışında, bir kişi olarak, Evren'i bilme çabasıdır.

Dolayısıyla, hemen söyleyelim ki, 'Kopernik Devrimi', astronomik ve kosmolojik değil, esas itibarıyla teolojik'tir. İşte bu nedenle Kopernik'in devriminde, her konu'da Sistem'den daha doğru bilebileceği iddiası 'gizli' olarak vardır. Nitekim Galileo, bu iddiayı kendisine esas alarak, Sistem'in akli, yöntemi ve ölçütü olmaksızın herşey hakkında daha doğru bilgi üretilebileceğini söylemiş ve bu görevi de 'Doğa bilimleri' adını verdiği yeni-Sistem'e yüklemiştir. Bu ifadelerden hareketle modern batı felsefesinin niye bilgi merkezli olduğu; çağdaş düşüncede bilim'i eleştiren Feyerabend gibi düşünürlerin niçin bilim'e Kilise dedikleri gibi pek çok noktaya gidilebilir; ama özellikle Kant'ın kritik felsefesine 'Kopernik devrimi' demesi yukarıda dile getirilen düşünceler açısından yeniden yorumlanmayı hak ediyor. Öte yandan modern düşüncede 'doğal' kelimesinin daima kullanılması [doğal hukuk, doğal ahlak vb..] yine bu tespitle son derece yakından alakalıdır.

Yazımıza 'Kopernik Devrimi' ifadesinin bugün nasıl anlaşıldığı sorusuyla başladık, ama aslında nasıl anlaşılması gerektiği, daha doğru bir deyişle gerçekte nasıl olduğu yanıtına ulaştık. Söylenmek istenen şudur: Egemenlerin yazdığı tarihin bize empoze ettiği kavram-örgülerinin çok zararsız gözükten ifadelerde bile 'hakikat'i [gerçeklik'i ve doğruluk'u] nasıl çarpıttığı açıktır. 'Bilim', Kopernik ve ardılları için Kilise'ye yani Sistem'e karşı bir duruş, hatta sahih bir itikad arayışı idi. Newtoncu kiliseler ve bu kiliselerde görev yapan Newtoncu din adamları derinden derine Sistemle savaştılar. Sonuç, bin yıllık Sistem'in bu devrimi dönüştürmesiyle sonuçlandı. Direnenler sahih itikadlarını korumak için ya ateist ya da teist olmak zorunda kaldılar. Gerçekten de bu Sistem'in cenderesi içerisinde yaşayan bir kişi için sahih itikad arayışının başlangıç noktası reddediş, en azından kritiktir.

Bu tespit bugün için de geçerlidir: İnanıcı bilginin önüne koyan ve herşeye yayan bir zihniyet en nihayetinde reddedilme eylemine muhatab kalacaktır. Bu sonuç 'bilimsel bilgi' için de geçerlidir: İnsanı yalnız başına safi 'inanç' ya da safi 'bilgi' veya safi 'aşk' kabul etmek insanı tek-boyuta indirgemek demektir. Halbuki insan abid, natık ve aşıktır; sahih itikad budur çünkü.

Şimdiye kadar bir noktayı açıklamayı hep erteledik: Kopernik ve hatta Galileo'nun doğa'nın bilgisi sözkonusu olduğunda Sistem'e karşı dururken, dayandıkları 'bilme tarzı', yani sahih itikad arayışındaki yöntem'leri ne idi: "Gözlemle uyumlu hesap". Bu ilke nereden geliyordu: Evreni idrak için yeni bir bilme tarzını geliştirmeye çalışan Merağa Okulu ve takipçilerinin çalışmalarından. Öyleki Ali Kuşçu, İbn Nakib ve Şemseddin Hafrî, evreni ilmî idrak için 'yeni-bir-metafizik' ve 'yeni-bir-fizik' kurmaktan bile bahsediyorlardı. Çünkü Biz'de Kilise yoktu; Sistem yoktu. Şimdi mi? Şimdi ise "Biz" yok.